

## Проблема прав человека и демократии в мультикультурном обществе

Шеметов Г.А.

(По материалам работы Х. Билефельдта «Философия прав человека»)

Процессы глобализации, в которые включилось большинство стран и обществ, в качестве одного из наиболее фундаментальных для организации общественной жизни последствий, имеют радикальную трансформацию представлений о политико-правовых принципах функционирования либерального государства. Неслучайно, ведущей и наиболее актуальной темой политической философии в современной Европе (как в континентальной, так и в британской традиции) является проблема соотношения мультикультуралистской парадигмы политического мышления с принципами либеральной демократии, прежде всего, в том их виде, как они были сформулированы в концептуальных моделях эпохи модернити от Дж. Локка до Дж. Роулза. Тем не менее, необходимо учитывать содержательную, генетическую и историческую многомерность дискурсов либерализма и мультикультурализма, их внутреннюю неоднородность и связь с решением различных философских вопросов (представление о сущности человека, определение самости и обоснование возможности моральных суждений), а также сложные отношения с другими направлениями политической мысли (коммунитаризм, постмодернистская критическая теория). По этой причине важными представляются реконструкция и прояснение лежащих в основе каждого из этих дискурсов имплицитных ценностных установок, понятий, границ и способов теоретической проблематизации. Существенное значение приобретает в этой связи работа по включению новых исследований в контекст международной политической и философской дискуссии о будущем демократии и прав человека в глобальном масштабе.

Большинство зарубежных публикаций по проблемам мультикультурализма можно разделить на две категории: в одних он осуждается с позиций универсальности принципов либеральной теории, в других наблюдается оправдание и даже апологетика любых его проявлений. Работа современного немецкого политического философа Х. Билефельдта «Философия прав человека» [*H. Bielefeldt. Philosophie der Menschenrechte. Grundlagen eines weltweiten Freiheitsethos. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998*], находящаяся в центре нашего внимания, выделяется в этом ряду эвристичной приверженностью автора свободному от крайностей промежуточному решению, которому дается обоснование с привлечением обширного философского и политологического материала – от идей Т. Гоббса, И. Канта, Дж. Роулза, Э. Гидденса или Ю. Хабермаса до представлений современных исламских авторов. В то же время в ней с предельной четкостью обозначены те фундаментальные принципы либеральной демократии, инвариантные для каждой из анализируемых моделей, которые ни при каких обстоятельствах не могут быть принесены в жертву абстрактной

межкультурной солидарности. Исследуя формы взаимодействия традиции, нормы и культурной эволюции, обычаев и права, прав человека и демократии, осуществляя тонкий анализ отношений гражданско-политических, культурных и социально-экономических прав, автор стремится ответить на вопрос о том, в какой мере мультикультуралистская политика различия совместима с представлениями о свободе, солидарности и равенстве. Данный вопрос имеет не только теоретическое значение, но обращает нас к бурным общественным дебатам и требованиям обеспечения прав меньшинств внутри мигрантских сообществ, то есть индивидов с мультиплицированными и пороговыми идентичностями, всех тех, чей образ жизни противоречит традиционным культурным и религиозным коннотациям нормативного поведения. Кроме того, он заставляет задуматься о мерах институционального и педагогического характера – от улучшения правоприменительной практики и проведения открытых демократических совещаний до организации школьных занятий, – которые могут способствовать предотвращению опытов группового насилия и подавления.

Таким образом, целью нашей статьи является рассмотрение концептуальных материалов и способов решения указанной проблемы в работе Билефельдта «Философия прав человека». Мы обратимся к нескольким исследовательским сюжетам автора: вопросу о соотношении политических, экономических и культурных прав в контексте исторической трансформации либеральной традиции общественного устройства и содержательной дискуссии между либеральными и исламскими интерпретациями прав человека с точки зрения возможностей развития демократии. Билефельдт определяет контуры новой политической парадигмы, призванной синтезировать мультикультуралистские политики различия с принципами демократического устройства общества, критически расширяя смысловое содержание концептов прав человека, демократии и мультикультурализма. Предполагается, что только отказавшись от непродуктивной в теоретико-познавательном плане дихотомии между дифференцирующим мультикультурализмом и универсализирующей демократией, мы получим возможность нетривиально мыслить перспективу обеспечения прав человека в сложной, нелинейной, противоречивой и гетерогенной социальности XXI столетия.

Отправным пунктом рефлексии Х. Билефельдта является постулирование противоречия между формальным признанием прав человека на международном и региональном уровнях и трудностями их практической реализации. Сложная многоуровневая структура институционального устройства глобального мира предполагает, что права человека как принцип, на который следует ориентироваться при принятии политических или хозяйственных решений, является обязательным не только для суверенных национальных государств, но также для религиозных и других сообществ: по словам автора, «Для того, чтобы лучше понять значение прав человека для политико-правовой культуры современности, стоит указать на различные общественные группы, например, партии и профсоюзы, для которых

самопонимание и программа прав человека получают высокую значимость» [*H. Bielefeldt. Philosophie der Menschenrechte... S. 5*]. В особенной степени это относится к неправительственным организациям (НПО) как новым агентам глобального политического порядка, призванным осуществлять мониторинг соблюдения прав человека. Именно неправительственные организации «играют решающую роль в рамках международной правовой защиты» [*Ebd.*]. Необходимость акцентирования внимания на роли НПО связана с тем, что в Хартии ООН заложен фундаментальный конфликт между «всеобщим уважением прав человека и всеобщими основными свободами» (ст. 1, пункт 3), с одной стороны, и запретом на вмешательство во внутренние дела государств (ст. 2, пункт 7), с другой стороны» [*Ebd. S. 1*]. Поскольку же репрессивная угроза со стороны национального суверенитета остается вполне реальной, пространство для правозащитной деятельности оказывается ограниченным.

Однако проблема заключается не только в этом. Билефельдт обращает внимание на то, что признание стандартов прав человека в международной политике и на уровне международного права большинством государств «не должно вести к ложному выводу, будто права человека устанавливаются и уважаются во всем мире» [*Ebd. S. 6*]. Напротив, ежегодные отчеты Международной Амнистии и других правозащитных организаций позволяют составить представление о масштабах глобального бесправия: «по-прежнему на всех континентах происходят массовые нарушения прав человека — произвольные аресты, пытки, смертная казнь и другие формы жестоких наказаний, подавление политических диссидентов, дискриминация меньшинств, «этнические чистки», негуманное обращение с переселенцами, расизм и сексизм, социальное разделение и обнищание» [*Ebd.*]. Формируется подозрение, что признание прав человека — не более чем пустая декламация. Особый цинизм ситуации Билефельдт справедливо видит в том, что «нередко государственные руководители, чьи режимы ответственны за грубые нарушения прав человека, выполняют руководящие функции в правозащитных ведомствах ООН, подрывая, таким образом, их моральную правдоподобность» [*Ebd.*]. Поскольку институты, официально ответственные за развитие инструментов правовой защиты, находятся в состоянии кризиса и работают неэффективно, единственной инстанцией, к которой можно апеллировать, остаются глобальные гражданские ассоциации, информирующие о несоответствии правовых притязаний действительности, и повышающие, таким образом, эффективность контрольных механизмов.

Наряду с проблемой неудовлетворительных инструментов правовой политики универсальность прав человека может быть поставлена под сомнение с точки зрения своего внутреннего «диффузного» понятийного содержания. Концепт «прав человека», став ключевым понятием международного политического порядка, приобрел комплексный и многозначный характер. Сегодня о правах человека говорят «противоречиво и на различных уровнях» [*Ebd. S. 7*]. «Дискурс прав человека дифференцируется в юридических, политических, этических и теологических специальных дискурсах, между

которыми сложно достигнуть взаимопонимания, так что угрожает исчезнуть общность в апелляции к правам человека» [Ebd.], а столкновение различных политических интересов в определении прав человека оказывает негативное влияние на их нормативное эмансипирующее значение. Наконец, существует опасность, что «исчезает осознание границ прав человека: что маркер прав человека используется нерелексивно и инфляционно для этико-политических представлений о целях разных видов или даже что права человека стилизуются под квази-религиозное обещание излечения, вследствие чего к ним предъявляют чрезмерные требования» [Ebd.].

Похожую участь разделило другое «ключевое понятие» модерности, а именно понятие демократии. После Французской революции 18 века оно перестало обозначать законную конституционную форму правления наряду с другими формами, но, скорее, стало пониматься как принцип легитимного засвидетельствования политико-правовой организации. Это обстоятельство влечет за собой ситуацию, когда «традиционный вопрос о целесообразном оформлении политического порядка находит сегодня аналог в дискуссии о различных моделях демократии, а именно о притязаниях на легитимность президентских, парламентских, плебисцитарных и смешанных конституциях» [Ebd.]. Кроме того, понимание демократии осложняется из-за того, что наряду с различными конституционными моделями существуют ее различные политико-идеологические концепции: либеральные, коммунитаристские, религиозные, этнически-гомогенизирующие, универсалистские и т.д. По этой причине имеют место несоизмеримые подходы в интерпретации содержания прав человека: в частности, «до сих пор существуют дискуссии об отношении гражданско-либеральных и экономико-социальных прав (несмотря на то, что большинство государств присоединилось к обоим пактам от 1966 года)» [Ebd. S. 8]. Не до конца ясным остается и вопрос о субъекте – носителе демократических прав. Если коммунитаристские версии демократии подчеркивают роль коллективного субъекта, то либеральные, напротив, рассматривают индивида как единственного носителя фундаментальных прав и свобод. Наконец, «старый спор вращается вокруг историко-культурного происхождения прав человека»; таким образом, когда развитие последних связывается исключительно с западноевропейской традицией протестантской реформации, они приобретают антирелигиозное звучание в глазах традиционных религиозных сообществ [Ebd.]. Интересно и то, что «сегодня корни прав человека расширяются благодаря тому, что возникают, например, также различные специфически исламские заявления прав человека, которые ссылаются на Коран и Сунну как на основные источники содержания собственных политических вопросов» [Ebd.]. Сложно переоценить значение этих столкновений, если учесть, что различные теоретические решения влияют на политическое определение конкретных прав, в частности, на границы свободы слова.

Билефельдт акцентирует внимание в дальнейшем на том, что спорным в современной политической философии является само отношение демократии и

прав человека. Главная контрверза заключается здесь в следующем: либо демократия ограничивается априорными естественными правами, которые должны защищаться от вмешательства политики, либо права человека находят в демократической политике лишь конкретное историческое воплощение [Ebd].

Указанное противоречие есть, по сути, оппозиция между эссенциалистским и конструктивистским пониманием человеческой природы и социальности, а потому принципиально для прояснения современных теоретических дискуссий и может рассматриваться как основание, определяющее содержание амбивалентных трактовок прав человека. В истории неоднократно имели место случаи, когда демократическим путем принимались решения, последствия которых блокировали возможность реализации групповых или, в особенности, индивидуальных прав [Vgl. H. Bielefeldt. *Philosophie der Menschenrechte...* S. 103 – 111]. В данном случае классическое понимание демократии неадекватно в силу того, что оно выстраивается в форме вульгарной этимологической реконструкции, хотя очевидно, что понятия «народ» и «власть» сами по себе требуют более точного определения. В действительности, подчеркивает Билефельдт, ссылаясь на современные исследования демократии в дискурсах политической философии, концепт «демократии» нельзя понимать как право большинства устанавливать легитимный общественный порядок во имя так или иначе интерпретируемой целостности/единства сообщества. Совершенствованию механизма защиты прав и свобод, равно как и все более широкому вовлечению всех членов общества в демократические процессы, может служить только такая модель демократии, которая, во-первых, соединяет требования свободного личностного самоопределения с уважением культурных, этнических и религиозных особенностей людей, а, во-вторых, снимает противоречие между гражданско-либеральными и экономико-социальными правами.

Первое из заявленных противоречий заставляет нас обратиться к третьему термину, требующему предметного анализа с точки зрения его взаимосвязи с проблемами демократии и прав человека – термину «мультикультурализм». По утверждению Билефельдта, в конце двадцатого столетия борьба за культурное признание становится новой парадигмальной формой политического конфликта, а потому «существенный аспект «новой непроясненности» в споре о правах человека представляет неоднократно упоминаемый плюрализм культур, которому в этом исследовании уделяется особое внимание, а именно, прежде всего, посредством дискуссии с исламскими интерпретациями прав человека» [Ebd. S. 11]. Тем не менее, тему культурных различий как таковую нельзя назвать новой: «...межкультурные дискуссии не являются исключительно новым явлением. Они возникли вовсе не в 1989 году с окончанием Холодной войны, а почти столь же стары, как и обсуждение прав человека» [Ebd.]. Тем не менее, пролиферация идентичностей и активизация новых режимов производства субъективности в конце 20 века привели к тому, что наибольшее распространение получили именно групповые политизированные притязания в области культуры. В этих конфликтах

классовый интерес как основное средство политической интеграции вытесняется групповой (зачастую институционализированной) идентичностью, а эксплуатация как фундаментальная несправедливость — культурным доминированием. При этом важно отметить, что требования идентификационного признания разворачиваются в мире обострившегося материального неравенства, когда «холодная модель» неолиберальной глобализации приводит к крушению «государства всеобщего благосостояния».

Можно выделить несколько позиций, по которым мультикультуралистская парадигма противоречит либеральному дискурсу прав человека. Во-первых, обоснование правового отношения к индивиду указанием на специфические особенности группы, членом которой он состоит, радикально расходится с принципом моральной автономии личности в либеральной традиции. Кроме того, сложность ситуации усугубляется еще и тем, что в любом обществе существуют культурные группы и меньшинства, образовавшиеся на основе несопоставимых по важности качеств, форм деятельности и социального участия, и потому многие люди одновременно оказываются членами различных сообществ. Во-вторых, практика предоставления тех или иных прав и привилегий на основе групповой идентичности противоречит фундаментальному либеральному принципу равного отношения ко всем членам общества и подрывает равенство как в экономическом, так и в политико-правовом аспектах. Более подробно эти проблемы в их гендерном аспекте понимаются автором в эссе «Принудительное вступление в брак и мультикультурное общество. Примечания к актуальным дебатам» [*H. Bielefeldt. Zwangsheirat und multikulturelle Gesellschaft. Anmerkungen zur aktuellen Debatte. Essay No.2, Oktober 2005. Deutsches Institut für Menschenrechte*]. В-третьих, в рамках мультикультуралистской логики институционализация сообществ и групп происходит, как правило, на основании одной или нескольких особенностей человека, в то время как представители меньшинств, выделенные на основе одного или нескольких критериев, зачастую выдвигают необоснованно широкие требования, не связанные с этими критериями дифференцированного признания. Чтобы избежать данного затруднения, важно решить вопрос о наиболее справедливом распределении благ между различными социальными группами, то есть, опять-таки, возвратиться к проблеме соотношения культурных, гражданских и экономических прав.

Вместе с тем, Билефельдт предлагает в своей работе весьма взвешенные и адекватные оценки мультикультурализма. Он далек от того, чтобы объявить притязания, основанные на культурной особости, безосновательными. Причинами их возникновения автор считает как развивающиеся глобализационные процессы, развитие националистических движений и движений за самоопределение, так и непредвиденные последствия политики перераспределения, и изменение моделей социокультурной интеграции в западных обществах. Свою работу он определяет в контексте стремления в противовес утверждениям о фундаментальных противоречиях между правами

человека, с одной стороны, и мультикультурным обществом, с другой стороны, синтезировать оба концепта. При этом во внимание должна быть принята критика в отношении мультикультурализма. В действительности, права человека всегда формулируют границы толерантности и предполагают готовность к критике авторитарных культурных практик, но их реализация создала также условия для высвобождения культурного плюрализма, так как права человека связаны с защищаемым самоопределением людей.

Чтобы обосновать возможность альтернативного концепта мультикультурного общества, преодолевающего абстрактную дихотомию «права человека/либеральная демократия vs. мультикультурализм», нужно рассматривать культурное разнообразие не как эссенциалистскую и романтическую самоцель, но, в первую очередь, ориентироваться на перспективу равноправного самоопределения людей. Эмансипирующий потенциал прав человека исключает, что при помощи ссылки на культурное самопонимание или традиции могут оправдываться структурные опыты бесправия. Поэтому принятие вульгарной идеологии мультикультурализма недопустимо. Скорее, ориентация на равноправное самоопределение людей образует не только фундамент, но и одновременно границу безоговорочного культурного плюрализма. Практический смысл этой идеи заключается в том, что такая новая парадигма мультикультурного общества сегодня значительно более продуктивна, нежели модернистская политика форсирования культурной ассимиляции.

Билефельдт обращается к интеллектуальным поискам И. Канта, называя свой проект «критическим»: «В своей собственной попытке мультикультурно заверить права человека, я рассматриваю культурный плюрализм как серьезный вызов, требующий, по возможности, более точного определения прав человека... Речь идет не о голом «компромиссе» между универсализмом и релятивизмом, но о критическом разъяснении нормативных оснований и границ прав человека ввиду фактического разнообразия культурных интерпретаций и ориентаций» [*H. Bielefeldt. Philosophie der Menschenrechte... S. 15*]. «Философ «коперниканского поворота», чья этика рефлексивно определила революционный и нормативный прорыв модерности» помогает обнаружить перспективу межкультурного понимания прав человека, поскольку «критически разбирает предположительно абсолютные притязания разума и приводит их к ясности в духе сократического мышления» [*Ebd. S. 17*]. В самом деле, кантианская философия «новым, просвещенным способом решает старые темы этики и философии права..., а также метафизические и религиозно-философские вопросы о существовании Бога и бессмертии души» [*Ebd.*].

Именно в двойной перспективе революционной новизны и сократического прояснения Билефельдт усматривает кантовский вклад в решение проблемы мультикультурализма. С первого взгляда кажется, что кантовская концепция трансцендентального субъекта, аффицирующего эмпирическое «Я» индивида и существующего до чувственных и рассудочных пространственно-временных определений, в корне противоречит

мультикультуралистским представлениям о социолингвистической детерминированности индивида. Однако, для Билефельдта важно не столько содержание, сколько методология кантовского анализа. Основная причина, по которой межкультурный диалог о правах человека терпит поражение, состоит в том, что его стороны придерживаются «абстрактных антитез собственного этического мышления, оказываясь нечувствительными к другим традициям. В результате коммуникация прерывается в непреодолимых дихотомиях, например, таких, как божественное право и право человека, традиция и просвещение, лояльность и эмансипация, индивидуум и общность, право и долг, теократия и секуляризм» [Ebd.]. Кантианское философствование помогает критически исследовать границы применимости этих понятий и освободить, таким образом, дискурсы прав человека и мультикультурализма от контрпродуктивных и необоснованных притязаний.

Характерно, что кантовский проект предполагает не только критику различных способов концептуализации и обоснования, но и ограничивает статус философского разума, который ассоциируется с западной рационалистической традицией. Билефельдт убежден, что в обществе, где торжествуют демократические принципы и нормы закона в одинаковой мере применимы ко всем, нет необходимости в специальном разъяснении содержания культур и их насильственном встраивании в ткань социального организма. Различные культурные традиции должны иметь возможность доказывать свое превосходство или равенство по отношению к другим, но не отрицая главных нормативных императивов демократического общества – соблюдения прав человека и свободной дискуссии. Чтобы выполнить условие взаимной открытости и критической реинтерпретации культурных традиций, автор предпринимает критику европейской культуры так, как она сформировалась в эпоху общества модерна, показывая ее двойственный статус.

Собственно, права человека как политико-правовая и идеологическая конструкция появилась только в его исторических границах, «хотя историческая генеалогия элементов, вошедших в формулировку прав человека, прослеживается вплоть до античности» [Ebd. S. 26]. Речь идет об идее неприкосновенного достоинства каждого человека или мотиве космополитической солидарности человечества, так же как и о мысли о первоначальной свободе и равенстве всех людей (концепции универсального естественного права, предшествующего всем позитивным юридическим положениям). «Связь этих различных элементов – более точно – связь идеи неприкосновенного человеческого достоинства с законным политическим требованием равной свободы для всех людей образует, однако, специфически современное нормативное представление, которое находит свое выражение, прежде всего, в правах человека» [Ebd.].

Главный исторический переход в понимании их содержания произошел в периоды великих демократических революций 18 столетия в Америке и Франции. Защитники революционных преобразований возлагали далеко



идушие надежды на новый век свободы и разума: так, «Т. Пайн, например, в письме «Common Sense» стилизует борьбу за независимость американских колонистов под дело всего человечества, в котором разыгрывается судьба всех будущих поколений» [Ebd. S. 27]. Спустя пятнадцать лет он будет утверждать, что события 1776 и 1789 годов являются первыми в истории человечества подлинными революциями, поскольку они связаны не с частными изменениями учреждений, но с фундаментальными и принципиальными политическими трансформациями. Просветители акцентировали внимание на том, что прогресс приведет в будущем к моральному улучшению людей и искоренению войны как самого главного морального зла.

Более чем через 200 лет эпохальное значение демократических революций признано большинством мыслителей и публицистов. Однако, по словам Билефельдта, «ожидание прогресса ранней модерности в XX веке значительно ослабевает. Более того: понятие прогресса стало проблематичным» [Ebd. S. 28]. Развитие в научно-технической сфере имело сомнительные гуманитарные следствия, «поскольку прогресс в науке и технике, с одной стороны, улучшая шансы для материального образа жизни людей, с другой стороны, стал источником новых страхов и беспокойств» [Ebd.]. Решающий удар по идеологии прогресса нанесли тоталитарный политический опыт и массовый фашистский геноцид. «Эти политические опыты бесправия заостряют амбивалентный смысл модерности, которая могла привести не только к свободе и равенству, но и создать новые дисциплинарные инструменты, вступившие на службу коллективного безрассудства» [Ebd.]. Наконец, «В конце XX столетия сама модерность стала проблематичной, как демонстрирует спор о «постмодернизме» [Ebd.]. Вместе с тем, автор убежден, что «с крушением и, соответственно, критической деконструкцией современных утопий прогресса необходимость ознакомления с правами человека, конечно, не исчезла, а наоборот, скорее, возросла» [Ebd. S. 29]. В конце XX века новизна правозащитной проблематики может быть понята лишь в контексте осмысления внутренней расколотости и противоречивости исторического опыта Просвещения и модерности: «Права человека – это не просто достижение современности и современного прогресса, но также контрапункт современности. Более точно: в правах человека отражается двусмысленность современности, и в этом отношении их универсальное и эмансипирующее значение связано с историческим сопротивлением опытам бесправия» [Ebd.].

Конкретизируя представление об амбивалентности исторического и социального опыта модерности, Билефельдт пишет, что эту двойственность нужно понимать не как разделенность и взаимную иррелевантность различных сфер жизни общества (хотя основания для такого понимания обнаруживаются в ряде современных социально-философских дискурсов, например, у Ю. Хабермаса), но, скорее, как его тотальную противоречивость, пронизывающую самые различные области и горизонты значений: «Признак современности – это тенденция к рационализации всех сфер жизни – не только в науке и технике, а

также в экономике, праве и политике. Уже М. Вебер подчеркивал глубокую двусмысленность этого процесса», заключающуюся в том, что демистификация мира и отказ от его трансцендентного измерения соответствуют тенденциям «механизированной окаменелости» бездушных аппаратов бюрократии и капитализма [*Ebd.* S. 30]. В дальнейшем представители Франкфуртской школы социальных исследований М. Хоркхаймер и Т. Адорно детально описали этот процесс вытеснения инструментальной рациональностью социально-этического измерения жизни людей, завершившийся господством позитивизма, который легитимировал дисциплинарный общественный порядок индустриального общества.

Еще одним важным признаком современности является индивидуализация, диагностируемая с точки зрения различных методологий и имеющая прямое отношение к дебатам о мультикультурализме, правах человека и моделях демократии. По словам Билефельдта, «причины индивидуализации разнообразны и обнаруживаются не только в духовном развитии Просвещения, но имеют, вероятно, еще большую связь с динамикой современного капитализма, который неоднократно разрушал и приводил в состояние кризиса традиционное экономическое и социальное единство» [*Ebd.* S. 31]. Это обстоятельство дает повод коммунитаристам указывать на фрагментарность и атомизацию общества, которые, по их мнению, приводят к разрушению солидарности и социальной ответственности. Учитывая сходные теоретические послышки коммунитаризма и мультикультурализма, отвергающие либеральную модель «Я» как до-социального образования, становятся понятны причины конфликта замкнутых культурных групп иммигрантов с политико-правовой системой индивидуализированных западных обществ, где всерьез принимается опасность ущемления индивидуальной свободы с позиций органической социальной тотальности и принудительного коллективизма. Эти конфликты могут быть различными в плане групповых нарративных самоописаний и самооправданий (например, консервативные культурные критики отвергают валоризацию гражданской жизни, разрушение традиционных иерархий и светскую эмансипацию как угрозу нивелирования внутренних общественных различий, а «Ницше усматривал в современности дегенерацию человека к стадному животному» [*Ebd.*]), однако в любом случае они принципиальны для концептуальной реконструкции процессуальности современных западных обществ.

В качестве последней двойственной черты модерности Билефельдт выделяет глобализацию, которую можно проблематизировать с точки зрения ее влияния на различные сферы экономики, политики, культуры и коммуникации. «Глобализация экономики приводит к сильному конкурентному давлению, в результате чего даже социальные государственные системы богатых индустриальных стран (не говоря уже о «третьем мире») едва, кажется, выдерживают его», региональная политика девальвируется, а «коммуникативная интеграция позволяет осуществлять никогда ранее не

существовавший глобальный обмен информацией, долгосрочное действие которого может быть угрожающим для разнообразия языков» [*Ebd.* S. 33].

По этой причине права человека должны подвергаться осмыслению в контексте указанных тенденций – индивидуализацией условий жизни, глобализацией, кризисом традиционных социальных ролей, а также плюрализацией религий, мировоззрений и культур. Последнее обстоятельство имеет существенное значение и для европейской истории прав человека, где первоначально многие социальные группы и идентичности были вытеснены за пределы возможностей правовой защиты. Билефельдт имеет в виду, прежде всего, рабов и женщин. «История осуществления прав человека с самого начала не является процессом воплощения идеалов свободы, равенства и участия, но историей протеста против односторонности их первоначальных позитивных норм» [*Ebd.* S. 82]. Наиболее известны примеры с рабством в США, которое сопровождало идею прав человека в XIX столетии, когда «многие американские «founding fathers», среди которых были Т. Джефферсон, Дж. Мэдисон и Дж. Вашингтон, сами владели рабами» [*Ebd.*], а также сексизмом революционных движений эпохи Просвещения и формальной дискриминацией женщин вплоть до середины XX столетия. Но даже когда стали очевидны сексистские коннотации «знаменитого революционного пароля «свобода, равенство, братство», предполагавшего, что субъектом республиканского самоопределения и правовой свободы может быть только мужчина» [*Ebd.* S. 84], а женщины получили избирательные права, вопрос о сексуальном и гендерном подавлении не был снят с повестки дня. «Как отмечается в феминистской правовой критике последнего времени, правовой догматизм либерального разделения публичности и приватности привел к практикам дискриминации в приватной сфере, которая имеет отношение, прежде всего, к женщинам» [*Ebd.* S. 85]. Сегодня радикальными движениями протеста выдвигаются обоснованные микрополитические требования деконструкции фаллоцентристских структур культуры и повседневности, разрушения гендерного бинаризма и обеспечения прав сексуальных меньшинств.

Раскрывая проблему определения прав человека и демократии в их отношении к концепту мультикультурализма, необходимо упомянуть еще одну дилемму, принципиальную для исследования Билефельдта. Речь идет о противоречии между гражданско-либеральными и экономико-социальными правами, которое требует разрешения для выработки альтернативной парадигмы демократического мультикультурного общества.

Как известно, в международном праве существуют две группы прав, закрепленные, соответственно, в Международном пакте о гражданских и политических правах 1966 года и Международном пакте об экономических, социальных и культурных правах 1976 года. «Типичная для многих современных конституционных государств организационная разница между законодательно гарантированными основными правами, под которыми в большинстве случаев фигурируют «классические» либеральные и политические права так называемого «первого поколения», и социально-экономическими

правами «второго поколения», стала предметом философского отражения в теории справедливости Дж. Роулза» [*Ebd.* S. 99]. Эта теория исследует связь социально-политических представлений о справедливости с учреждениями и процессами современного демократического конституционного государства.

По Билефельдту, Роулз определяет общество как кооперативное предприятие для взаимной выгоды индивидов. Индивиды являются самозаконными, автономными и самодостаточными инстанциями, производящими общество как результат их совместных усилий. Поэтому когда мы вопрошаем о социальной справедливости и пытаемся сформулировать ее принципы, мы должны понять ее в качестве результата действия автономных индивидов. Прежде всего, под социальной справедливостью имеется в виду справедливое разделение прибавочного блага, возникающего из кооперации индивидов. Интересы индивидов совпадают в том смысле, что каждый стремится к получению выгоды от общественной кооперации, но противоречат, поскольку каждый стремится получить наибольшее количество благ.

Создание теории справедливости возможно только в том случае, если подразумевается существование общего набора ценимых благ, интерпретации которого адекватно переводятся на различные языки сообществ и индивидов. В этом отношении теория Роулза, как отмечает Билефельдт, радикально расходится с мультикультуралистскими доктринами невозможности радикального перевода и общественного диалога. Она предполагает, что все люди в современном обществе согласны относительно существования общих благ, желать которых рационально (так называемые «первичные блага»). Первичные блага нейтральны по отношению к конкретным теориям блага, и именно об этих благах должна вести речь нейтралистская политическая теория либерализма. Справедливое распределение в плюралистическом обществе может быть организовано только в том случае, если наиболее удачливые члены этого общества могут рационально ожидать сотрудничества со стороны менее удачливых. Изначально неравные возможности (последствия социального и природного неравенства) должны быть нивелированы посредством оптимальной распределительной схемы. Чтобы справедливо распределять добавочный общественный продукт, нужно находиться в гипотетическом состоянии «первоначального положения», то есть не знать о том, какая часть разделенного достанется каждому участнику процесса. Для обеспечения беспристрастности индивиды должны быть лишены знания о своем реальном социальном и природном положении в будущем обществе, а также о своих эмпирических теориях блага.

Билефельдт склонен понимать концепцию справедливости Роулза как процедурную концепцию, то есть такую, которая в отличие от субстанциональных концепций, акцентирующих внимание на метафизике «общих благ», не стремится насаждать единственное (эмпирическое) понимание блага всем заинтересованным сторонам. Но она подразумевает возможность измерения, публичного выражения и переводимости представлений о благе, а также то, что все рациональные индивиды в

«первоначальном положении» согласились бы на два следующих принципа: 1) каждый должен иметь равное право на самую широкую систему равных основных свобод, согласующуюся с такой же системой свобод для всех (принцип свободы); 2) социальные и экономические неравенства должны организовываться так, чтобы содействовать максимальному благосостоянию самых обездоленных, а также соединяться с такими общественными позициями, которые были бы открыты для всех в равной степени на основе честного равенства возможностей (принцип равенства).

Очевидно, что в действительности эти принципы могут быть практически выполнены только при условии достижения общественного согласия по поводу иерархизации гражданских и экономических прав. Билефельдт отмечает, что «предпринятая иерархизация между гражданскими и политическими правами, с одной стороны, и социально-экономической справедливостью, с другой, зависит у Роулза от обстоятельства, согласно которому общество достигло определенного стандарта экономического развития и может удовлетворить основные материальные потребности» [*Ebd.* S. 100]. Только при принятии этой предпосылки появляется представление о возможных границах свободы и справедливости. Если же свобода рассматривается как социальная стоимость наряду с доходами и имуществом, которые по возможности должны распределяться равномерно, то можно сделать вывод, что «при определенных исторических условиях основные либеральные свободы могут ограничиваться в пользу социально-экономической необходимости», так как ценность свободе *post factum* предоставляет, в первую очередь, удовлетворение материальных потребностей [*Ebd.*]. Билефельдт критикует Роулза за то, что тот, во-первых, недооценивает демократический потенциал гражданских ассоциаций, выступающих с требованиями справедливости, а, во-вторых, не предлагает адекватных механизмов для ограничения авторитарной власти (в том числе авторитарной власти закрытых культурных и национальных миров): «в рамках теории Роулза едва ли приводятся аргументы в пользу отстранения от должности диктаторов, которые жертвуют правами и свободами в пользу сохранения и обеспечения минимального экономического стандарта... Эту слабость теории справедливости Роулза можно превзойти лишь в том случае, если отказаться от иерархии либерально-гражданских и социально-экономических прав. Примат свободы немыслим без социально-экономических прав, а социальные права должны быть подчинены императиву осуществления свободы. Гражданско-либеральные и социально-экономические права должны быть учтены вместе – без иерархических градаций» [*Ebd.* S. 101].

Несмотря на необходимость в случае столкновения различных прав в конкретной общественно-исторической ситуации делать выбор между ними, все же, политика должна учитывать нормативную меру гражданского права и свободы, необходимую для эффективного осуществления проекта солидарности. По Билефельдту, данное «различение и градацию можно рационально поддерживать не как различие двух самостоятельных принципов

справедливости в смысле Роулза, но исключительно как дифференцирующее применение одного и того же принципа равной солидарной свободы» [*Ebd.*].

Разрабатывая контуры новой политической парадигмы мультикультурного демократического общества, большое внимание автор уделяет практическим трудностям межкультурного диалога, в особенности, между светской европейской и исламской традициями. Главные аргументы, выдвигаемые представителями культурного релятивизма, состоят в том, что «западная» концепция прав человека укоренена в индивидуализме и антропоцентризме европейской культуры и философии, которые в корне противоречат теологическим или космоцентрическим традициям Востока. Из факта, что права человека как политико-правовое требование исторически конституировались в ходе революционных прорывов в Европе и Северной Америке, заключается невозможность их адаптации к неевропейским социальным контекстам. «Таким образом, западный характер прав человека стремятся понять с социологической, юридически-организационной или исторической точки зрения, называя их историческим основанием просветительское ознакомление, европейскую историю духа, события реформации и английские конституционные сражения» [*Ebd.* S. 117]. По этой причине, «до тех пор, пока права человека оцениваются исключительно как западное достижение, их всемирное признание будет расцениваться в качестве иллюзорного либо империалистического проекта» [*Ebd.* S. 125] в силу несовместимости метафизических предпосылок.

Прежде чем посвятить себя вопросу о том, насколько представление о «правах человека» может критически взаимодействовать с исламскими правовыми интерпретациями, автор делает небольшое примечание к понятию «исламской дискуссии о правах человека» [*Ebd.* S. 132]. Это понятие двусмысленно: «с одной стороны, оно может обозначать в общем смысле обсуждение прав человека в исламских странах; с другой стороны, оно может получать более специфическое значение религиозно-политических дискуссий об отношении ислама к правам человека» [*Ebd.*]. Интерес представляет второе из указанных значений как аналог обсуждений отношения прав человека к христианской или другим аспектам «западной» культурной традиции. Нельзя говорить о правах человека только с мусульманской точки зрения, обосновывая их изнутри исламских культурных и религиозных границ — неслучайно международные НПО действуют в регионах распространения ислама, ссылаясь лишь на международные юридические стандарты. И «хотя отношение прав человека и ислама ни в коем случае не является единственным (и, вероятно, также самым важным) разногласием в исламских странах, данная тематика обладает, несомненно, политическим значением» [*Ebd.* S. 133].

На переднем плане столкновений вокруг прав человека и ислама стоит содержательное и нормативное определение шариата — «исламского права», которое «функционирует не только в качестве масштаба для личной и совместной ортодоксальной практики верующих, но имеет во многих исламских государствах политико-правовую значимость как закрепленный в

конституции «источник» законодательства» [*Ebd.*]. Непосредственное законное действие шариата распространяется, прежде всего, на сферу наследственного и семейного права, а «напряжение между шариатом как корпусом божественных указаний и международными стандартами прав человека» возникает, в частности, «по вопросу свободы вероисповедания и равноправия полов», а также по вопросу допустимости грубых телесных наказаний [*Ebd.*].

Известно, что согласно учению классических школ шариата, отречение от исламской веры рассматривается как преступление, караемое смертью. «Несмотря на то, что традиционная смертная казнь для отрекшихся от вероучения, как правило, не происходит, сегодня обращенные в другую веру сталкиваются с различными законодательными санкциями – вплоть до принудительного расторжения брака и лишения родительских прав» [*Ebd.*]. Эти юридические практики противоречат множеству международных конвенций о правах человека, например, ст. 16 Всеобщей декларации, где оговаривается, что мужчины и женщины пользуются правом заключения браков «без ограничения на основе расы, гражданства или религии» [*Ebd.* S. 134]. «В то время как шариат разрешает мусульманскому мужчине бракосочетание с представительницей немусульманской монотеистической религии, он запрещает мусульманской женщине брак с немусульманином. Кроме того, в любом случае исключены браки между мусульманами и атеистами или политеистами» [*Ebd.*]. Нормы шариата отсылают также к другому конфликтному полю дискриминационного положения женщины относительно власти мужчин: «Хотя шариат присуждает женщине ряд конкретных прав, он отражает традиционные представления о делении ролей между полами и противоречит современной идее равноправия мужчины и женщины... Правовая дискриминация женщины проявляет себя, к примеру, в праве развода, которого мужчина *de jure* может добиваться с большей легкостью, или в наследственном праве» [*Ebd.*].

Билефельдт отмечает, что в силу радикального конфликта между существующими культурно-историческими программами по вопросу прав человека, политический и философский интерес представляет то, как мусульмане обходятся с этим противоречием [*Ebd.* S. 134]. Этот вопрос имеет принципиальное значение, поскольку позволяет наметить движение к самопониманию исламских сообществ, чтобы, таким образом, интегрировать их в демократический правовой контекст. «В научной литературе обычно выделяют три или четыре разработанных исламских идеальных типических позиций относительно восприятия прав человека, например, исламистскую, традиционалистскую, модернистскую и секуляристскую. Вместо этих идеальных позиций я хотел бы говорить лучше о «гранях», так как конкретные позиции часто связывают друг с другом противоположные аспекты... Таким образом, нередко указывают, что мусульмане, с одной стороны, утверждают неизменность исламского шариата, а, с другой стороны, готовы к далеко идущим реформам на пути прагматичной интерпретации религиозных указаний» [*Ebd.* S. 135].

Аналогично тому, как христианские фундаменталисты часто ссылаются в юридических вопросах на Библию, мусульмане обращаются к Корану. «Проблематичной ссылка становится только тогда, когда она происходит дедуктивным способом, то есть когда права человека последовательно выводятся исключительно из божественного откровения с утверждением о необходимости исключительно религиозного понимания прав человека» [*Ebd.*]. Такой образ мыслей доминирует, прежде всего, у консерваторов и исламистов, склонных из посылки о божественном генезисе прав человека заключать их вневременную силу и абсолютную неизменность. Некоторые из них даже теологически обосновывают право на жизнь, безопасность, справедливость, индивидуальную свободу и равенство, подчеркивая, что они практиковались со времени возникновения ислама, «в то время как Запад до 17 века не знал о правах человека» [*Ebd.* S. 136]. Похожие утверждения зачастую находят официальные и полуофициальные формулировки на исламских конференциях и в организациях.

Идентично тому, как понимание прав человека в виде «западного канона» культуры сводится к универсализму или «его искажению в империалистических европейских цивилизационных миссиях», исламские юридические трактовки «носят либо сепаратистские, либо империалистические черты» [*Ebd.*]. Во всех этих заявлениях имплицитно предполагается, что универсализм оправдан божественным посланием ислама всему человечеству. Наиболее отчетливо данный идеологический посыл выражен в заявлении министров иностранных дел стран-участниц «Организации исламской конференции», принятом в августе 1990 года в Каире, где указывается, что исламский шариат является единственным компетентным источником для интерпретации заявления или каждой его отдельной статьи [*Ebd.* S. 137]. «Ввиду настойчиво утверждаемого преимущества шариата создается впечатление, что права человека в их аутентичной структуре – не говоря уже об их критическом потенциале – не проявляются. Наоборот, кажется, что исламское заявление прав человека сводится, скорее, к оправданию авторитарных ограничений свободы, если, к примеру, право на жизнь и физическую неприкосновенность содержат оговорки в пользу шариата» [*Ebd.*]. В Каирском заявлении похожая установка легко может быть обнаружена уже в ст. 1, где постулат о равном достоинстве всех людей «без различия расы, цвета кожи, языка, пола, политических взглядов, социального статуса и других причин» сопровождается оговоркой о том, что истинная (мусульманская) вера – это гарантия на пути подтверждения достоинства и человеческого совершенства. Билефельдт подчеркивает, что «даже тогда, когда предполагают значение равного достоинства людей, остается неясным, следуют ли из равного достоинства также равные права» [*Ebd.*]. Каирское заявление также косвенно оговаривает преимущественную ценность ислама по отношению к другим религиям, и это обстоятельство имеет последствия в плане ограничения деятельности немусульманских религиозных миссий. В конечном итоге, оно намеренно дистанцируется от международных стандартов и деклараций в



области прав человека и «предлагает пример тенденции их односторонней исламской оккупации», оставляя ничуть не большее место для мультикультурного диалога, нежели раскритикованный западный эссенциализм [*Ebd.* S. 138].

Вместе с тем, относительно новым феноменом является мера реформаторской готовности в исламских сообществах, которую нельзя преуменьшать. «С самого начала исламские правоведы должны были разрешить тот факт, что, несмотря на принципиальное преобладание шариата в исламских обществах, нередко решающую роль играли учреждения нерелигиозного происхождения» [*Ebd.*]. С одной стороны, эта проблема решалась посредством частичного инкорпорирования неисламских юридических элементов в исламскую традицию; с другой стороны, указания шариата отвергались на основании того, что их полное воплощение ограничивалось лишь идеальной мусульманской общиной в Медине. Поскольку, по утверждению Билефельдта, юридические школы развили практику гибкого и прагматичного обращения с презумпциями шариата, всегда существовал раскол между правоприменительной практикой и теоретической установкой абсолютного значения шариата [*Ebd.* S. 139]. Чтобы легитимировать факт противоречия и экзистенциально принять его, часто ссылались на Коран, где в суре 2, 185 говорится следующее: «Бог хочет облегчения для вас. Он не хочет для вас затруднения».

Сегодня отмеченные явления позволяют поставить вопрос о сближении законодательства исламских государств с современными юридическими стандартами. Среди прочего, все отчетливее намечается оспаривание практического использования жестоких телесных наказаний, хотя до сих пор «многие мусульмане исходят из того, что шариатские наказания в виде ампутации должны являться составной частью уголовного права, по меньшей мере, до тех пор, пока не решены все социальные проблемы общества» [*Ebd.*]. «По-видимому, парадоксальная связь между теоретическим требованием значения и фактическим неприменением телесных наказаний также известна юридическим школам... Хотя традиционные школы не хотели отказываться от принципиальной силы телесных наказаний шариата, множественные определения обстоятельств дел и короткие «сроки давности» фактически существенно предотвращают возможность физических наказаний» [*Ebd.*]. Другой исторический пример представляет гибкое обращение с религиозной толерантностью, вызванное необходимостью территориальных и геополитических взаимодействий с носителями других религий: так, «Приведение в исполнение смертной казни для отрекшихся от вероучения в исламской истории, по всей видимости, происходило крайне редко... Когда в январе 1985 года был публично казнен исламский ученый в Хартуме как еретик, население реагировало с отвращением и ужасом» [*Ebd.* S. 140]. Исследователи исламского права приводят многочисленные свидетельства того, что даже в брачном праве и семейном кодексе, издавна образующими ядро правовых норм шариата, возможна определенная гибкость, которая

позволяет преодолевать концептуальный разрыв исламской и современной европейской традиций понимания прав человека. Используются различные косвенные методы давления, чтобы предотвратить и минимизировать негативные последствия полигамии и ранних браков. Интересно и то, что против полигамии выступают не только либерально ориентированные представители исламского общества, но и консервативно настроенные мусульмане, поскольку в Коране недвусмысленно говорится о необходимости равного и заботливого отношения ко всем своим женам со стороны мужей – условие, в действительности невыполнимое.

Реформы внутри шариатского права и законодательства исламских стран, как мы видим, основываются на постулате о внутренней неоднородности мусульманской культуры, открытой для исторических трансформаций и подверженной диалогическому пересмотру с точки зрения своего нарративного статуса. Ярким выражением эволюционного потенциала могут служить формальные указания мусульманских ученых на возможности инновационной интерпретации религиозных текстов и традиций шариата, рассмотренного не в качестве нормативного, априорного и инвариантного «закона», но лишь как общее «указание пути» к источникам жизни [*Ebd.* S. 142]. Остро критикуя традиционный легализм и политизацию исламского права, они подчеркивают, в первую очередь, его этическое и спиритуальное измерение, тесно связанное с исторической практикой динамичного жизненного мира людей [*Ebd.*]. В данном случае речь не идет об угрозе строгому религиозному монотеизму со стороны исторического и социального «плана имманенции». Дело в том, что в Коране все время подчеркивается достоинство человека как ответственного и способного к творческой деятельности существа: «центральную роль играет в поздних исламских дискуссиях определение человека как «наместника» (халифа) Бога на Земле. Человеку передана настолько высокая степень полномочий, что даже ангелов Бог просит уважать Адама и его детей» [*Ebd.* S. 142]. Некоторыми исламскими богословами человек понимается в духе кантовской философии в качестве «цели в себе»; и даже учитывая непоследовательность и эклектичность взглядов либерально ориентированных мусульман на человеческую природу и социальное устройство, несомненен мощный реформаторский и освободительный потенциал, который несут в себе такого рода интерпретации и заявления.

С точки зрения перспектив легитимации нетривиальных религиозных подходов, Билефельдт выделяет несколько стратегий в прогрессивной богословской среде мусульман. Например, некоторые из них стремятся показать внутреннюю гетерогенность Корана, составленного из сур различного исторического и территориального происхождения. В то время как архаичные мекканские суры содержат вневременные пророчества, более поздние мединские суры были приспособлены к специфическим условиям существования общины и отличаются вариативным содержанием. «Таким образом, предпринимаются попытки на основе реинтерпретации Корана разработать новое исламское право», которые являются весьма плодотворными

с точки зрения глобального демократического диалога культур и их самопонимания [*Ebd.* S. 144]. Другие теологи выдвигают не менее интересные предложения, требуя включить в религиозные каноны современные герменевтические опыты толкования Корана [*Ebd.*]. Корреляции исторических контекстов и смещения значений позволяют по-новому взглянуть на актуальные общественные проблемы современности, одновременно обогащая интеллектуальный потенциал исламских священных писаний. Конкретизируя этот процесс, можно упомянуть о требованиях равного наследственного права для мужчины и для женщины со ссылкой на общее направление смысла Корана, заключающееся в том, что «женщина вообще имеет наследственное право и поэтому является признанной как субъект права» [*Ebd.* S. 145]. Кроме того, либеральные мусульманские исследователи «осуждают правовую дискриминацию религиозных меньшинств как нарушение прав человека» и «открытый расизм» [*Ebd.*]. Что касается исламских феминисток и феминистов, то они доказывают равенство мужчины и женщины, ссылаясь на «центральную догму ислама, а именно строгий монотеизм», в соответствии с которым все люди равны по отношению к единому трансцендентному божеству и находятся на одном онтологическом уровне [*Ebd.*].

Мы видим, что представленные здесь позиции ориентированы на серьезные либеральные реформы и позволяют с уверенностью утверждать существование «возможности для критического взаимодействия исламской традиции, с одной стороны, и современных представлений о правах человека, с другой» [*Ebd.*]. Они основаны на различных методологических подходах – от общественно-политической прагматики до систематической экзегезы Корана, но, тем не менее, равным образом прокладывают сложный и тернистый путь к демократии. Однако не стоит забывать об одном печальном обстоятельстве, на которое все время обращает наше внимание автор: «Нужно будет исходить, конечно, из того, что столкновение с религиозными традициями ограничено меньшинством мусульманских интеллектуалов и происходит в условиях репрессивного политического климата во многих исламских странах» [*Ebd.* S. 146]. Для массового сопротивления этим человеконенавистническим режимам и защиты всех тех, кто томится в застенках и тюрьмах за свои убеждения и гражданскую позицию, приоритетное значение имеет глобальная международная солидарность людей всех религий и конфессий [*Ebd.*]. В конце концов, «при всех различиях между «западными» и «исламскими» дискуссиями о правах человека, имеет значение то, что прав человека должны были и будут в будущем индивиды обязаны добиваться как здесь, так и там. Они не являются естественной составной частью определенной культурной или религиозной традиции, но образуют предмет длительных политических столкновений и изменяют самопонимание культуры» [*Ebd.*]. Возможность межкультурного понимания идеи прав человека рациональна до тех пор, пока отвергаются тотализирующие требования культурного эссенциализма и метафизического сепаратизма. Только при этой оговорке, по Билефельдту, достигим мультикультурный «overlapping consensus» в смысле Дж. Роулза [*Ebd.* S. 133].

Подводя итоги, следует еще раз отметить, что Х. Билефельдт считает неадекватной ни одну из возможных оппозиционных установок в политических представлениях (справедливость/признание, демократия и права человека/мультикультурализм и т.д.). Не принимая все виды политик идентичности, автор решает интеллектуальную и практическую задачу развития критической теории признания, защищающей только непротиворечиво стыкующиеся с социальными политиками равенства и демократическими принципами прав человека типы культурных политик различия. Задача заключается в том, чтобы понять, как можно концептуализировать культурное признание, социальное равенство и гражданскую автономию в формах, что поддерживали бы, а не расшатывали друг друга. Это также подразумевает необходимость проведения теоретической и эмпирической работы, призванной прояснить, каким образом экономическая, политическая и культурная дискриминация переплетаются и поддерживают друг друга.

Основываясь на теоретических изысканиях Билефельдта и привлекая другие важные исследования по проблемам демократии и мультикультурализма (прежде всего, мы имеем в виду работу Ш. Бенхабиб «Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру» [М.: Логос, 2003]), представляется возможным определить несколько условий, которые не должны нарушаться любыми плюралистическими мультикультурными структурами в смысле практической реализации модели демократии и прав человека в мультикультурном обществе. Это условия, гарантирующие жизнеспособность и необходимые эволюционные изменения подобных структур, что обеспечивает их жизнеспособность. Во-первых, принадлежность к культурным, религиозным, языковым и другим меньшинствам не должна служить основанием для снижения уровня обеспечения гражданских, политических, экономических и культурных прав, которые есть в распоряжении их участников в сравнении с положением большинства. Во-вторых, в мультикультурных социумах, построенных на принципах ассоциации, индивида нельзя автоматически причислять к какой-либо культурной, религиозной или языковой группе на основании фактов, связанных с его происхождением, а групповая принадлежность индивида должна допускать максимально широкие формы самоидентификации. В-третьих, свобода индивида на выход из группы, к которой он причислен, не должна ограничиваться. Наконец, демократический проект требует внимания к публичной манифестации и перманентной реинтерпретации культурных идентичностей в гражданских сферах, а не нормативной теории, основанной на заранее установленных классификациях гомогенных групп.

Только политическая работа, способная обнаружить явления культурного признания, расщепления и новизны, а также требования политического гражданства и социальной справедливости, может стать глобальным вызовом и альтернативой фашистским режимам непрозрачного «суверенного» национализма и культурного фундаментализма.